Jüdisches Forum

Monatsschrift für das gesamte jüdische Leben

Nr. 1/2 — Berlin, Januar–Februar 1930 — Jahrgang 1930

Unter Mitwirkung von

ADOLF JACOBUS und **MARTIN SALOMONSKI**

in Verbindung mit

LEO BAECK, LOUIS BLUMENTHAL, EMIL LEVY, JOSEF MEISL, KARL SCHWARZ, SAMSON WEISSE

Berlin

SALI LEVI Mainz

HERAUSGEGEBEN VON

ISRAEL NOBEL

Redaktion und Verlag: Rabbiner J. Nobel, Berlin NW 21, Turmstr. 30a. Fernsprecher: Moabit 5561 — Abonnementspreis: Jährlich Mk. 10.—, halbjährlich Mk. 6.—, Einzelheft Mk. 1.20.

Jüdisches Forum

Monatsschrift f. das gesamte jüdische Leben

Herausgegeben von **Jsrael Nobel,** Berlin

Nr. 1/2 | Berlin, Januar–Februar | Jahrg. 1930

Inhalt:

ISRAEL NOBEL:
Das Buch Hiob übersetzt und erläutert.

ADOLF JACOBUS:
Araberpolitik.

ISRAEL NOBEL:
Nachrut auf Rabb. Dr. L. A. Rosenthal s. A.

MARTIN SALOMONSKI:
Die religiöse Rede und der Prediger.

S. BIALOBLOCKI:
Die Beziehungen des Judentums zu Proselyten und Proselytentum.

ספר איוב
DAS BUCH HIOB,

übersetzt und erläutert
von Rabbiner **J. Nobel**, Berlin

Einleitung

Dass das Buch Hiob zu den Gipfelpunkten der semitischen und der Weltliteratur gehört, wird kein gebildeter religiöser Mensch bezweifeln. Herder mit seinem unsterblichen Werke „Geist der hebr. Poesie“, Goethe in seiner Rezension der Lavaterschen Predigten über das Buch Hiob und mit seiner wahlverwandten Dichtung des Faust, die modernen scharfsinnigen und kongenial nachempfindenden Erklärer sind klassische Zeugen für die ewige Jugend dieses Buches.

Ich will versuchen, auf einige Probleme der Wissenschaft um Hiob hinzuweisen, in einzelnen Fragen meiner persönlichen Meinung Ausdruck geben und in der Uebersetzung aufweisen, wie man diese Ansicht ohne Zwang mit dem Originaltext in Einklang bringen kann. Während meiner mehrjährigen Beschäftigung mit diesem Buche hatte ich das Glück, für selbständig erarbeitete Auffassungen zuweilen alte קדמונים als Meinungsgenossen für einige Gedankengänge auffinden zu können.

Ich kann im Rahmen des hier zur Verfügung stehenden Raumes selbstverständlich die Probleme und meine Stellung zu ihnen nur andeuten. Es ist meine persönliche Meinung, ohne die Absicht, tendenziös meine Leser für sie beeinflussen zu wollen oder sie gegen andere Meinungen sicherstellen zu wollen. Es gibt andere vielleicht ebenso berechtigte Auffassungen, das erkenne ich im voraus an. Ueber jede Fragestellung zur Dichtung gibt es eine tausendjährige Geschichte und Literatur. Die uns erhaltene jüdische Literatur ist vor allem von einem lyrischen Grundton getragen. Es entspricht dies der Auffassung, die die

Wissenschaft von den psychologisch zu vermutenden Anfängen der Dichtung hat.

Hegel versucht allerdings das Epos als die Grundart menschlicher Dichtung zu begreifen, in der der Geist des Menschen naiv-objektiv zur Entfaltung kommt.

Einer späteren Entwicklung gehöre erst die durch den subjektiven Einschlag gekennzeichnete Lyrik an und die Vollendung sei in der Vereinigung von Objektivismus und Subjektivismus im Drama gegeben, jener Kunstform, in der der Dichter seine subjektive Meinung in die Seele und Handlung anderer Menschen projiciert und objektiviert.

Entsprechend jenen Forschern, die die Anfänge der Sprache aus dem tonmalenden und den Eindruck des Erlebten mit dem Ausruf der Empfindung begleitenden Wort zu erkennen suchen, wird man auch auf dem Gebiet der Dichtung deren Anfänge in lyrischen Wurzeln und Motiven zu suchen haben.

Das Hiobswerk ist nicht bloss eine Parabel mit lyrischem Einschlag, sondern ein Seelendrama in vollendeter Plastik. Es verdient diesen Namen ebenso wie Goethes Iphigenia und Tasso. Bekanntlich hat Goethe die zwei Seiten seines Wesens, die idealistische und realistische, im Tasso und Antonio aufgefangen und die Theophanie, die wirksam werdende göttliche Erscheinung steht an Klarheit und Hoheit weit über der griechischen Schicksalsidee. Von neueren Auslegern spricht besonders Benjamin Szold das Hiobgedicht als Drama an und schliesst sogar von diesem auf eine umfangreiche dramatische Literatur der Hebräer; ebenso spricht Jennings (London 1912) von einem Dramatical poem of Yob.

Ueber die Verfasserfrage debattieren schon der babylonische Talmud Baba bathra 15a und der jerusalemische Talmud Sota 25.

Nach beiden Talmuden divergieren die Ansichten über das Zeitalter des Verfassers von Abraham bis zur Diaspora und den Zeiten Ahasverus, als Verfasser werden u. a. Moses oder Bileam genannt, für Elihu Isak angegeben und beide Talmude dulden und überliefern die Ansicht: איוב לא היה ולא עתיד להיות, dass Hiob keine geschichtliche, sondern eine erdichtete Person sei. Die Diskussion im babylonischen Talmud ist ausführlicher und umspannender, sie verträgt meines Erachtens noch gründliche Untersuchung mit der Aussicht auf Ausbeute.

Bei manchen Beweisen, die aus gleichartigen Ansichten des Buches Hiob mit solchen von bestimmten ihm vindicierten Zeitaltern fühle ich mich veranlasst, wenn das nicht zu kühn ist, sie als mnemotechnische Hilfen für das Festhalten dieser besonderen historischen Vermutung aufzufassen (איוב) בנות איוב יפות (אסתר) יבקשו נערות יפות.

Das Buch Ezechiel 14, 14. 20 erwähnt Hiob gleichzeitig mit Noah und Daniel als Muster der Gerechtigkeit.

Barth benutzt diese Tatsache, um Hiob erst in die Zeit zwischen Jesajah und Ezechiel zu verlegen.

Auch Neues Testament Jak. 5, 11 erwähnt des Hiob.

Der Name איוב der Schmerzensreiche findet sein Analogon im Worte (כל הבן) ילוד.

Der Name der Landschaft עוץ lässt eine Anspielung auf den Sohn Arams I. B. M. 10, 23 oder den Sohn Nahors 22, 21 und andererseits auf 36, 28 einen Enkel Seïr's zu und lokalisiert das Drama.

Auch in Klagelied 4, 21 wird Edom eine Bewohnerin des Landes Uz genannt, und schon Herder hebt den Ruf der Weisheit Edoms hervor.

Jeremia 49, 7: לאדום כה אמר ה׳ צבאות האין עוד חכמה בתימן אבדה עצה מבנים נסרחה חכמתן.

Obadjah 1, 8: הלא ביום ההוא נאם ה׳ והאבדתי חכמים מאדום ותבונה מהר שעיר.

1. B. Könige 5, 10: ותרב חכמת שלמה מחכמת כל בני קדם ומכל חכמת מצרים.

Jedenfalls ist zuzugeben, dass der Dichter des Hiobbuches ein landschaftliches und volkliches Kolorit in seinem Werke gegeben hat, das nach Südjuda hineinweist. Er kennt die Sagenwelt und die Himmelskunde Aegyptens, die Tierwelt der Steppe die an Edom grenzt, wie die versiegenden Bäche und die dunklen Schächte des edomitischen Gebirges. Welche Absicht ihn aber geleitet hat, das sei nicht entschieden, ob er dem jüdischen Schriftsteller eine Maske umgehängt hat, um ihn zum Ausländer zu stempeln, oder ob es wirklich ein Ausländer ist, wie Ibn Esra meint, dessen Werk ins Jüdische übersetzt ist, das sei nur als Problem erwähnt. Ja, die vielen Spracheigentümlichkeiten, die doch sogar in den einzelnen Zusammenhängen der Dichtung

variieren, lassen den Gedanken als möglich erscheinen, dass ein Ausländer, von verschiedenen Sprachgebieten beeinflusst, den Hiob hebräisch geschrieben habe. Die Sprachgüter der einzelnen Reden könnten vielleicht noch genauer lexikalisch zusammengestellt werden, um manchen Fingerzeig zu gewähren. An die Sprachverwandtschaft mit den ersten neun Kapiteln der Sprüche Salomos sei nur erinnert.

Was die Komposition des Buches Hiob betrifft, so hebt sich die Prosaerzählung der Expositition, des Prologs und, wie Herder es bezeichnet hat, des Epiloges, deutlich genug vom poetischen Teile ab. Man darf nach meiner Ansicht die Existenz eines Volksbuches, das der Autor des Hiob benutzt hat, vom traditionellen Standpunkt aus ruhig zugeben, und sind dieser Frage auch schon Spezialuntersuchungen gewidmet (K. Kautzsch).

Das Drama selbst baut sich auf den 3 Wechselgesprächen der Freunde mit Hiob auf.

Sie werden charakterisiert: Eliphas als der Würdevolle, Bildad der Schönredner, Zophar der Polterer, der im 3. Wechselgespräch bereits ausfällt.

Die Reden und Redenden sind dahin charakterisiert, dass sie nach stummem Mitleid allmählich aus ihren Erwägungen Urteile bilden über den Charakter des Leidens als Strafe und sich erst zu allgemeineren Vermutungen und Verdächtigungen, dann zu bestimmten und direkten gegen Hiob hinreissen lassen.

Ihre Auffassung ist psychologisch begründet entweder als eigene Meinung, die sie stolz als ein primäres Erfühlen oder als alte Väterüberlieferung ausgeben, oder trotzig im Widerspruch gekränkter Ehre (Zophar) bekennen. Die Wiederholungen der Reden sind Gedankenparallelismen im grossen, sie haben ihre besondere Berechtigung durch die wechselnde Wirkung, die sie auf Hiob ausüben.

Alle 3 Freunde fussen auf der Ansicht, dass Leid Strafe ist, und lassen das jeder nach seiner Art nnd seinem Takt Hiob immer deutlicher merken.

Hiob hat ihnen sein Leid geklagt und Schutz bei ihnen gesucht.

Nicht das Leiden schmerzt ihn am tiefsten, sondern das Bewusstsein, kein Gehör vor Gott zu finden in seiner gerechten

Sache. Nicht Heilung erfleht er als Höchstes, sondern die Wiederherstellung seines Rechtes.

Und in diesem Herausfordern Gottes als gleichgestellter Partei liegt, wenn er vorher auch unschuldig war, seine schwerste Sünde. Und der falsche Trost und die falsche Anklage seiner Freunde steigern diesen prometheischen Funken seines Geistes trotz aller Vorsicht und oft vorbedachten Zweideutigkeit seiner Ausdrücke zur Flamme der Empörung.

Aber in diesem tiefen Ringen mit Gott fühlt Hiob es instinktiv und unbewusst, dass er auf Menschen und ihre Freundschaft nicht vertrauen kann und flieht vor den Menschen zu Gott, seinem Richter, der ihm ein Leids getan hat. Und wie der grosse jüdische Dichter und Denker die Frage des Psalmisten אנה מפניך אברח beantwortet hat, so tut auch er: אברח מפניך אליך. Und wie das Kind sich an die strafende Mutter noch inniger herandrängt und unter ihrem Mantel Schutz sucht, so tut auch er.

Andererseits bleibt das menschliche Leben bei aller Gottesnähe ein Torso und in der Linie der Gerechtigkeit und der Vergeltung liegt die Unsterblichkeit. Wenn es pragmatische Zusammenhänge im Geistesleben gibt, muss Hiob diese Idee wie eine Urkraft aus dem eigenen Herzen emporquellen. Beide Pole des menschlichen Erlebens Freude und Leid, Koheleth und Hiob, führen zur Vergänglichkeit dieses, zur Notwendigkeit und Wahrheit des zukünftigen Lebens.

וְיָשֹׁב הֶעָפָר עַל־הָאָרֶץ כְּשֶׁהָיָה
וְהָרוּחַ תָּשׁוּב אֶל־הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר נְתָנָהּ (Koheleth 12, 7)

Elihu ist es, der ihm die Einsicht bringt, dass das Leid nicht bloss Strafe, sondern auch Prüfung, Bewährung und Vorbildlichkeit erzielen will, dass es „schlummernde nicht zum Ausdruck gekommene Sünden gibt, die erst das Leid aus der latenten Potenz in die Aktivität erhebt“[1]. שגיאות מי יבין מנסתרות נקני

Den 4 Reden Elihus entgegnet Hiob nicht, weil in Elihu der weise abgeklärte Hiob zum leidbetörten Hiob spricht. Elihu ist der Vorbote der Theophanie, die aus Sturm und Wetter zu Hiob spricht. Dieses Hohelied der göttlichen Grösse, das Hiob umrauscht, verwundet ihn, den unmündigen Menschensohn, bis

[1] Siehe Budde, Hiob.

ins tiefste, drückt ihn nieder bis zur Zermalmung, heilt ihn aber auch von seiner Orestie des Uebermuts ממעמקים קראתיך ה׳. Je tiefer er gedemütigt, um so reiner sein Aufschrei zu Gott, um so gewaltiger das mystische Sehnen der Kreatur zum Schöpfer. Und Er, von dem Hiob nur durch Hörensagen vernommen, zu Ihm darf Hiob begeistert ausrufen:

וְעַתָּה עֵינִי רָאָתְךָ
עַל כֵּן אֶמְאַס* וְנִחַמְתִּי
מִן עָפָר וָאֵפֶר.

HIOB

איוב

Kap. I

א

1. Ein Mann war im Lande Uz, Hiob sein Name, und es war dieser Mann fromm und brav und gottesfürchtig und war abhold dem Bösen.

א אִישׁ הָיָה בְאֶרֶץ־עוּץ אִיּוֹב שְׁמוֹ· וְהָיָה הָאִישׁ הַהוּא תָּם וְיָשָׁר וִירֵא אֱלֹהִים וְסָר מֵרָע׃

2. Und es wurden ihm geboren sieben Söhne und drei Töchter.

ב וַיִּוָּלְדוּ לוֹ שִׁבְעָה בָנִים וְשָׁלוֹשׁ בָּנוֹת׃

3. Und es war sein Eigentum siebentausend Schafe und dreitausend Kamele und fünfhundert Gespanne Ochsen und fünfhundert Eselinnen und sehr viel Gesinde, so war dieser Mann gross vor allen Söhne des Morgenlandes.

ג וַיְהִי מִקְנֵהוּ שִׁבְעַת אַלְפֵי־צֹאן וּשְׁלֹשֶׁת אַלְפֵי גְמַלִּים וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת צֶמֶד־בָּקָר וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת אֲתוֹנוֹת וַעֲבֻדָּה רַבָּה מְאֹד וַיְהִי הָאִישׁ הַהוּא גָּדוֹל מִכָּל בְּנֵי קֶדֶם׃

4. Nun pflegteu seine Söhne sich aufzumachen und häusliche Gastereien zu veranstalten jeder an seinem Ehrentage, auch sandten sie stets und liessen ihre drei Schwestern einladen, zu essen und zu trinken mit ihnen.

ד וְהָלְכוּ בָנָיו וְעָשׂוּ מִשְׁתֶּה בֵּית אִישׁ יוֹמוֹ וְשָׁלְחוּ וְקָרְאוּ לִשְׁלֹשֶׁת אַחְיֹתֵיהֶם לֶאֱכֹל וְלִשְׁתּוֹת עִמָּהֶם׃

* Ps. 58, 8; Jesaja 51, 15. Auch Septuaginta leitet אמאס von מסס ab.

5. Sooft nun die festlichen Tage im Kreise umgegangen waren, sandte Hiob und liess ihre heilige Bereitschaft erwirken, stand früh am Morgen auf und brachte Ganzopfer dar nach ihrer aller Zahl; denn Hiob dachte, vielleicht haben meine Kinder sich versündigt und im Stillen die Gottheit sich wohl gehaben sein lassen; so hielt es Hiob alle Zeit.

ה וַיְהִי כִּי הִקִּיפוּ יְמֵי הַמִּשְׁתֶּה וַיִּשְׁלַח אִיּוֹב וַיְקַדְּשֵׁם וְהִשְׁכִּים בַּבֹּקֶר וְהֶעֱלָה עֹלוֹת מִסְפַּר כֻּלָּם כִּי אָמַר אִיּוֹב אוּלַי חָטְאוּ בָנַי וּבֵרְכוּ אֱלֹהִים בִּלְבָבָם כָּכָה יַעֲשֶׂה אִיּוֹב כָּל־הַיָּמִים׃

6. Nun geschah es eines Tages, dass die göttlichen Wesen kamen, zu Gott hinzutreten, und es kam auch der Satan in ihrer Mitte.

ו וַיְהִי הַיּוֹם וַיָּבֹאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים לְהִתְיַצֵּב עַל־יְהוָֹה וַיָּבוֹא גַם־הַשָּׂטָן בְּתוֹכָם׃

7. Da sprach der Ewige zum Satan: „Woher kommst Du?“ Und der Satan erwiderte dem Ewigen und sprach: „Von einem Streifzug auf der Erde und Umherwandeln auf ihr.

ז וַיֹּאמֶר יְהוָֹה אֶל־הַשָּׂטָן מֵאַיִן תָּבֹא וַיַּעַן הַשָּׂטָן אֶת־יְהוָֹה וַיֹּאמַר מִשּׁוּט בָּאָרֶץ וּמֵהִתְהַלֵּךְ בָּהּ׃

8. Da sprach der Ewige zum Satan: Hast Du Deine Aufmerksamkeit auf meinen Knecht Hiob gerichtet? Denn es ist nicht seinesgleichen ein Mann auf Erden, fromm und brav und abhold dem Bösen.

ח וַיֹּאמֶר יְהוָֹה אֶל־הַשָּׂטָן הֲשַׂמְתָּ לִבְּךָ עַל־עַבְדִּי אִיּוֹב כִּי אֵין כָּמֹהוּ בָּאָרֶץ אִישׁ תָּם וְיָשָׁר יְרֵא אֱלֹהִים וְסָר מֵרָע׃

9. Da erwiderte der Satan dem Ewigen und sprach: Fürchtet Hiob etwa umsonst Gott?

ט וַיַּעַן הַשָּׂטָן אֶת־יְהוָֹה וַיֹּאמַר הַחִנָּם יָרֵא אִיּוֹב אֱלֹהִים׃

10. Hast Du etwa nicht schützend umhegt ihn und sein Haus und alles, was sein, um und um? Das Werk seiner Hände hast Du gesegnet, und sein Viehstand beritet sich aus im Lande.

י הֲלֹא־אַתָּ שַׂכְתָּ בַעֲדוֹ וּבְעַד־בֵּיתוֹ וּבְעַד כָּל־אֲשֶׁר־לוֹ מִסָּבִיב מַעֲשֵׂה יָדָיו בֵּרַכְתָּ וּמִקְנֵהוּ פָּרַץ בָּאָרֶץ׃

11. Aber strecke doch nur Deine Hand aus und taste an irgend etwas, was sein ist, ob er nicht freimütig sich Dir entziehen* wird.

12. Da sprach der Ewige zum Satan: Siehe, alles, was sein, ist in Deiner Hand, nur nach ihm selbst strecke Deine Hand nicht aus, da zog sich der Satan zurück aus der Nähe des Ewigen.

13. Da war es eines Tages, dass seine Söhne und Töchter wieder ein fröhliches Mahl und Trinkgelage hielten im Hause ihres ältesten Bruders,

14. Da kam ein Bote zu Hiob und meldete: Die Rinder waren gerade beim Pflügen, und die Eselinnen weideten an ihrer Seite,

15. Da fiel das Welschland (Saba) drüber her und nahm sie, und die Hirtenknaben schlugen sie mit der Schärfe des Schwertes, nur ich allien konnte mich retten und melde es dir.

יא וְאוּלָם שְׁלַח־נָא יָדְךָ וְגַע בְּכָל־אֲשֶׁר־לוֹ אִם־לֹא עַל־פָּנֶיךָ יְבָרְכֶךָּ׃

יב וַיֹּאמֶר יְהוָֹה אֶל־הַשָּׂטָן הִנֵּה כָל־אֲשֶׁר־לוֹ בְּיָדֶךָ רַק אֵלָיו אַל־תִּשְׁלַח יָדֶךָ וַיֵּצֵא הַשָּׂטָן מֵעִם פְּנֵי יְהוָֹה׃

יג וַיְהִי הַיּוֹם וּבָנָיו וּבְנֹתָיו אֹכְלִים וְשֹׁתִים יַיִן בְּבֵית אֲחִיהֶם הַבְּכוֹר׃

יד וּמַלְאָךְ בָּא אֶל־אִיּוֹב וַיֹּאמַר הַבָּקָר הָיוּ חֹרְשׁוֹת וְהָאֲתֹנוֹת רֹעוֹת עַל־יְדֵיהֶם׃

טו וַתִּפֹּל שְׁבָא וַתִּקָּחֵם וְאֶת־הַנְּעָרִים הִכּוּ לְפִי־חָרֶב וָאִמָּלְטָה רַק־אֲנִי לְבַדִּי לְהַגִּיד לָךְ׃

---

* Nach dem Kommentar „ob er dich nicht leibhaftig lästert“. Ich ziehe במחילת כבוד אבי ע״ר זצוק״ל die m i l d e r e Uebersetzung vor, die sowohl den Kindern keine Lästerung zutraut wie auch Hiob nicht diesen seinem Charakter konträren Zug zumutet. Es soll bei den Kindern wic bei Hiob ein leiser Grad von Gesinnungsschwäche bezeichnet sein. Die Kinder beim Gelage könnten es sich so wohl sein lassen, dass sie im stillen Gott ein unausgesprochenes valeas zurufen. Unsrem Hiob mutet der Satan mit echt satanischer Steigerung dieser Nuance zu, dass er diese leise gedankliche Trennung von Gott, für die seine Kinder noch die frohe Stimmung des Gelages als Entschuldigung haben, kühn im bewussten Gegensatz zu seiner früheren frommen Gesinnung und in verwegener Gegenüberstellung gegen Gott; על פניך ausdeutet.

16. Während dieser noch im Reden war, da kam schon ein anderer und berichtete: Feuer Gottes fiel vom Himmel, sengte die Schafe und die Hirtenknaben und verzehrte sie, nur ich allein konnte mich retten und melde es dir.

טז עוֹד זֶה מְדַבֵּר וְזֶה בָּא וַיֹּאמַר אֵשׁ אֱלֹהִים נָפְלָה מִן־הַשָּׁמַיִם וַתִּבְעַר בַּצֹּאן וּבַנְּעָרִים וַתֹּאכְלֵם וָאִמָּלְטָה רַק־אֲנִי לְבַדִּי לְהַגִּיד לָךְ׃

17. Noch redete dieser, da kam schon ein andrer und berichtete: Die Kasdim stellten drei Angriffszüge auf, schwärmten gegen die Kamele aus und nahmen sie, und die Hirtenknaben schlugen sie mit des Schwertes Schärfe, nur ich allein konnte mich retten und melde es dir.

יז עוֹד זֶה מְדַבֵּר וְזֶה בָּא וַיֹּאמַר כַּשְׂדִּים שָׂמוּ שְׁלֹשָׁה רָאשִׁים וַיִּפְשְׁטוּ עַל־הַגְּמַלִּים וַיִּקָּחוּם וְאֶת הַנְּעָרִים הִכּוּ לְפִי־חָרֶב וָאִמָּלְטָה רַק־אֲנִי לְבַדִּי לְהַגִּיד לָךְ׃

18. Während dieser erst ins Reden kommt, langt schon ein anderer an und berichtet: Deine Söhne und Töchter halten gerade ein fröhliches Mahl und Trinkgelage im Hause ihres ältesten Bruders,

יח עַד זֶה מְדַבֵּר וְזֶה בָּא וַיֹּאמַר בָּנֶיךָ וּבְנוֹתֶיךָ אֹכְלִים וְשֹׁתִים יַיִן בְּבֵית אֲחִיהֶם הַבְּכוֹר׃

19. Siehe, da kommt ein grosser Sturm von jenseits der Wüste her und stösst auf die vier Ecken des Hauses, dass er auf die Jugend niederstürzt und sie sterben, nur ich allein konnte mich retten und melde es dir.

יט וְהִנֵּה רוּחַ גְּדוֹלָה בָּאָה מֵעֵבֶר הַמִּדְבָּר וַיִּגַּע בְּאַרְבַּע פִּנּוֹת הַבַּיִת וַיִּפֹּל עַל־הַנְּעָרִים וַיָּמוּתוּ וָאִמָּלְטָה רַק־אֲנִי לְבַדִּי לְהַגִּיד לָךְ׃

20. Da erhob sich Hiob feierlich, zerriss sein Obergewand, schor sein Haupt, warf sich auf die Erde hin und blieb gebeugt,

כ וַיָּקָם אִיּוֹב וַיִּקְרַע אֶת מְעִלוֹ וַיָּגָז אֶת רֹאשׁוֹ וַיִּפֹּל אַרְצָה וַיִּשְׁתָּחוּ׃

21. Und sprach: Nackt ging ich hervor aus dem Mutterschoss und nackt kehre ich heim, der

כא וַיֹּאמֶר עָרֹם יָצָאתִי מִבֶּטֶן אִמִּי וְעָרֹם אָשׁוּב שָׁמָּה יְהוָֹה

Ewige hat gegeben und der Ewige hat genommen, es sei der Name des Ewigen gepriesen.

נָתַן וַיהוָֹה לָקָח יְהִי שֵׁם יְהוָֹה מְבֹרָךְ׃

22. Bei alldem sündigte Hiob nicht und mass Gott nichts Ungereimtes bei.

כב בְּכָל־זֹאת לֹא־חָטָא אִיּוֹב וְלֹא נָתַן תִּפְלָה לֵאלֹהִים׃

Kap. II

ב

1. An dem Tage geschah es auch, dass die Gotteswesen sich zu Gott hingestellt hatten und dass auch der Satan in ihrer Mitte gekommen war, um sich zu Gott hinzustellen.

א וַיְהִי הַיּוֹם וַיָּבֹאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים לְהִתְיַצֵּב עַל־יְהוָֹה וַיָּבוֹא גַם־הַשָּׂטָן בְּתֹכָם לְהִתְיַצֵּב עַל־יְהוָֹה׃

2. Da sprach der Ewige zum Satan: Von woher kommst Du? Da erwiderte der Satan dem Ewigen und sprach: vom Umherstreifen auf der Erde und Umherwandeln auf ihr.

ב וַיֹּאמֶר יְהוָֹה אֶל־הַשָּׂטָן אֵי מִזֶּה תָּבֹא וַיַּעַן הַשָּׂטָן אֶת־יְהוָֹה וַיֹּאמַר מִשֻּׁט בָּאָרֶץ וּמֵהִתְהַלֵּךְ בָּהּ׃

3. Da sprach der Ewige zum Satan: Hast du deine Aufmerksamkeit auf meinen Knecht Hiob gerichtet, dass nicht ist seinesgleichen auf Erden ein Mann, fromm und brav und abhold dem Bösen und er noch immer festhält an seiner Frömmigkeit, obwohl du mich reiztest, ihn blindlings zu verderben.

ג וַיֹּאמֶר יְהוָֹה אֶל־הַשָּׂטָן הֲשַׂמְתָּ לִבְּךָ אֶל־עַבְדִּי אִיּוֹב כִּי אֵין כָּמֹהוּ בָּאָרֶץ אִישׁ תָּם וְיָשָׁר יְרֵא אֱלֹהִים וְסָר מֵרָע וְעֹדֶנּוּ מַחֲזִיק בְּתֻמָּתוֹ וַתְּסִיתֵנִי בוֹ לְבַלְּעוֹ חִנָּם׃

4. Da erwiderte der Satan dem Ewigen und sprach: Die eigene Haut erkauft man gern mit einem fremden Balg, ja alles, was der Mensch hat, wird er hingeben für sein Leben.

ד וַיַּעַן הַשָּׂטָן אֶת־יְהוָֹה וַיֹּאמַר עוֹר בְּעַד־עוֹר וְכֹל אֲשֶׁר לָאִישׁ יִתֵּן בְּעַד נַפְשׁוֹ׃

5. Aber strecke doch einmal Deine Hand aus und rühre ihm ans eigene Bein und Fleisch, ob er sich nicht keck von dir lossagt.

ה אוּלָם שְׁלַח־נָא יָדְךָ וְגַע אֶל־עַצְמוֹ וְאֶל־בְּשָׂרוֹ אִם־לֹא אֶל־פָּנֶיךָ יְבָרְכֶךָּ׃

6. Da sprach der Ewige zum Satan: Da sei er in deiner Hand, nur wahre sein Leben.

7. Da verliess der Satan die Nähe des Ewigen und schlug den Hiob mit bösem Aussatz, von der Fusssohle bis zum Scheitel.

8. Der nahm sich eine Scherbe, um sich damit zu schaben und blieb inmitten der Asche sitzen.

9. Da sprach sein Weib zu ihm: Hältst Du noch immer fest an Deiner Frömmigkeit, lass Gott Gott sein und stirb.

10. Er aber sprach zu ihr: Wie eine von den Nichtwürdigen redet, so redest auch Du: auch das Gute nehmen wir ja von Gott an, und das Böse sollten wir nicht annehmen; bei alledem versündigte sich Hiob nicht mit den Lippen.

11. Da erfuhren die drei Freunde des Hiob all dies Unglück, das über ihn gekommen war, und sie machten sich ein jeder von seinem Orte auf — Elifas aus Theman, Bildad aus Schuach und Zofar aus Naaman und sie verabredeten sich gemeinsam hinzugehen, seinen Schmerz zu teilen und ihn zu trösten.

12. Als sie von weitem aufblickten und ihn nicht erkannten, erhoben sie ihre Stimme und weinten, zerrissen ein jeder sein Obergewand und warfen Staub auf die Häupter himmelwärts.

13. Dann setzten sie sich neben ihn auf die Erde, sieben Tage und sieben Nächte, und keiner redete zu ihm ein Wort, denn sie sahen, dass der Schmerz sehr gross war.

ו וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־הַשָּׂטָן הִנּוֹ בְיָדֶךָ אַךְ אֶת־נַפְשׁוֹ שְׁמֹר׃

ז וַיֵּצֵא הַשָּׂטָן מֵאֵת פְּנֵי יְהוָה וַיַּךְ אֶת־אִיּוֹב בִּשְׁחִין רָע מִכַּף רַגְלוֹ וְעַד קָדְקֳדוֹ׃

ח וַיִּקַּח לוֹ חֶרֶשׂ לְהִתְגָּרֵד בּוֹ וְהוּא יֹשֵׁב בְּתוֹךְ־הָאֵפֶר׃

ט וַתֹּאמֶר לוֹ אִשְׁתּוֹ עֹדְךָ מַחֲזִיק בְּתֻמָּתֶךָ בָּרֵךְ אֱלֹהִים וָמֻת׃

י וַיֹּאמֶר אֵלֶיהָ כְּדַבֵּר אַחַת הַנְּבָלוֹת תְּדַבֵּרִי גַּם אֶת־הַטּוֹב נְקַבֵּל מֵאֵת הָאֱלֹהִים וְאֶת־הָרָע לֹא נְקַבֵּל בְּכָל־זֹאת לֹא־חָטָא אִיּוֹב בִּשְׂפָתָיו׃

יא וַיִּשְׁמְעוּ שְׁלֹשֶׁת רֵעֵי אִיּוֹב אֵת כָּל־הָרָעָה הַזֹּאת הַבָּאָה עָלָיו וַיָּבֹאוּ אִישׁ מִמְּקֹמוֹ אֱלִיפַז הַתֵּימָנִי וּבִלְדַּד הַשּׁוּחִי וְצוֹפַר הַנַּעֲמָתִי וַיִּוָּעֲדוּ יַחְדָּו לָבוֹא לָנוּד־לוֹ וּלְנַחֲמוֹ׃

יב וַיִּשְׂאוּ אֶת־עֵינֵיהֶם מֵרָחוֹק וְלֹא הִכִּירֻהוּ וַיִּשְׂאוּ קוֹלָם וַיִּבְכּוּ וַיִּקְרְעוּ אִישׁ מְעִלוֹ וַיִּזְרְקוּ עָפָר עַל־רָאשֵׁיהֶם הַשָּׁמָיְמָה׃

יג וַיֵּשְׁבוּ אִתּוֹ לָאָרֶץ שִׁבְעַת יָמִים וְשִׁבְעַת לֵילוֹת וְאֵין־דֹּבֵר אֵלָיו דָּבָר כִּי רָאוּ כִּי־גָדַל הַכְּאֵב מְאֹד׃

Araberpolitik.

Von Dr. **Adolf Jacobus.**

Die Hand Gottes öffnete uns die Tore Palästinas. Die Emanzipation der Juden, die Versuche ihrer Autoemanzipation und die Balfourdeklaration sind nichts anderes als drei Etappen eines Weges, der durch höhere Fügung vorherbestimmt war. — Irdisch gesprochen hat uns die Tore Palästinas das Interesse Englands geöffnet, dem es vorteilhaft erschien, in dem Lande, das einerseits eine Sicherung des Suezkanals bieten kann, andererseits eine Brücke zwischen Aegypten und Indien darstellt, eine Bevölkerungsschicht europäischer Prägung anzusiedeln. Die Balfourdeklaration sollte möglichst grosse Teile der Judenheit veranlassen, in kürzester Zeit sich in Palästina niederzulassen. Sicherlich sahen Lord Balfour und seine Freunde die Förderung der zionistischen Ziele auch vom Aspekt der Unterstützung einer idealen Menschheits- und Gerechtigkeitsforderung an, aber so stark sie sich auch für die jüdischen Bestrebungen eingesetzt haben, entscheidend für ihre Politik war doch das englische Staatsinteresse. Nach dem Kriege liess England sich vom Völkerbund das Mandat über Palästina unter Hinweis auf die in der Balfourdeklaration übernommene moralische Verpflichtung übertragen, wodurch es den „Schlüssel" zu seinem Empire in die Hand bekam.

Das ist die tatsächliche Situation, aus der sich die Richtlinien für die von den Engländern einerseits, von den Juden andererseits in Palästina zu führende Politik ergaben. Der wichtigste und schwierigste Teil dieser Politik betraf die arabische Majorität im Lande. Vor dem Kriege standen die Araber unter der drückenden Herrschaft der Türkei Unter die Herrschaft Englands und noch dazu als Mandatarmacht kommen, bedeutete für sie die Erlangung von Rechten, die sie unter dem türkischen Regime nie besessen haben. Allein dadurch, dass England die nationalen Aspirationen nicht nur der palästinensischen Araber, sondern der ganzen arabischen Welt im Weltkriege, um ihre Bundesgenossenschaft gegen die Türkei zu gewinnen, weitgehend ermutigt hatte, kam es, dass die palästinensischen Araber mit den Rechten nicht zufrieden waren, die der Weltkrieg ihnen in den Schoss geworfen hat. Die durch England gleichsam legitimierte panarabische Be-

wegung zu meistern, war daher die politische Aufgabe sowohl der Mandatarmacht als auch der Juden in Palästina. Die schweren Ereignisse des vorigen Jahres lehren, dass die Führung der englisch-jüdischen Politik eine unzureichende gewesen ist.

Es gab in Palästina eine staatsmännische Persönlichkeit, die ihrer politischen Aufgabe in diesem Lande gewachsen war. Das war Sir Herbert Samuel. Unter seinem Oberkommissariat ereigneten sich zwar im Jahre 1921 jene gegenüber dem neuen Aufruhr geringfügig erscheinenden Unruhen, die der erste Ausbruch der nationalen Leidenschaften der Araber waren. Die vier Jahre darauf erfolgende Eröffnung der Jerusalemer Universität war der Prüfstein der Politik Herbert Samuels. Infolge der Weltpropaganda der zionistischen Organisation und der Teilnahme der hervorragendsten englischen Persönlichkeiten wie Lord Balfour und Lord Allenby an den Eröffnungsfeierlichkeiten waren die Gemüter der arabischen Nationalisten innerhalb und ausserhalb Palästinas aufs höchste erregt. Die Feierlichkeiten verliefen gleichwohl ohne jede Störung der Ruhe. Man hatte vorher davon gefabelt, dass England zum Schutze der Ordnung ein Heer von 20000 Mann nach Palästina zu senden beabsichtige. In Wirklichkeit wurden keinerlei besondere militärische Massnahmen getroffen. Herbert Samuel war sich seiner Sache sicher. Er führte die Geschäfte des Landes mit Festigkeit, aber er stützte sich nicht auf Bajonette, sondern auf eine Politik der Klugheit, der Menschlichkeit und des Taktes gegenüber der arabischen Majorität. Seine freundliche und bescheidene Art gewann ihm die Herzen der jüdischen wie der arabischen Bevölkerung des Landes. Bei einem Abschiedsbankett — es war am שבעות-Fest 5695 — sagte Oberrabbiner Kuk beim קדוש unter dem Beifall der Zuhörer zu Herbert Samuel: Sie haben uns das Tor des heiligen Landes aufgestossen; wir hätten gewünscht, dass es Ihnen vergönnt worden wäre, ihr Werk fortzusetzen.

*

Der bisherige Aufbau des jüdischen Palästina hat zu wenig Rücksicht genommen auf die Besonderheit des Landes, auf seine soziologische Struktur, auf seine Kultur, auf seinen drei Weltreligionen heiligen Boden. Zur kulturellen und sozialen Verständigung mit den Arabern wäre es angemessen, sich mehr als

bisher der eingesessenen sephardischen Juden zu bedienen, die ja die geborenen Mittler zwischen den neu ins Land kommenden Juden und der arabischen Bevölkerung sind. Es liegen hier Fragen des Taktes vor, die nur von höchster Warte aus befriedigend gelöst werden können. Der Versuch, Europa nach Palästina zu verpflanzen, ohne Uebergänge, ohne insbesondere auf die Gefühle der arabischen Bevölkerung Rücksicht zu nehmen, stellt eine Verkennung der Möglichkeiten dar, die eine der tieferen Ursachen unserer gegenwärtigen Situation im Lande ist. Diejenigen, welche beim Aufbau Palästinas die Säkularisation des Judentums als ihrer Weisheit letzten Schluss verkünden, ahnen nicht, welch eine Herausforderung der gesamten arabischen, sowohl mohammedanischen als auch christlichen Welt hierin liegt. Dieser über die Religion sich erhaben dünkende absolute Nationalismus gefährdet die freundliche Gestaltung unserer zukünftigen Beziehungen zum arabischen Volk. Es wird die Aufgabe der in Zürich gegründeten Jewish Agency sein, diesen Imponderabilien Rechnung zu tragen. Von hier öffnet sich ein Weg zum Herzen des arabischen Volkes.

*

Verständigung mit den Arabern erstreben heisst nicht, sich in Gegensatz zu England setzen. Wir lehnen es ab, als Sklaven des englischen Imperialismus in Palästina zu wirken. Auf der anderen Seite wäre es unklug, ungerecht und undankbar von uns, wollten wir die Schwierigkeiten Englands im Orient noch vermehren. Wir stehen zwischen England und seinen mohammedanischen Völkern. Balfourdeklaration und Völkerbundsmandat zeichnen uns klar und deutlich unsere weltgeschichtliche Aufgabe in Palästina vor: im Sinne des Mandats und im Geiste des Völkerbundes an exponierter Stelle die zwischen der europäischen und der orientalischen Welt liegenden Spannungen lösen zu helfen und die Völker Europas und Asiens für gemeinsame fruchtbare Friedensarbeit auf Grundlagen der Gerechtigkeit und Freiheit zu gewinnen.



Rabbiner Dr. L. A. Rosenthal זצ״ל

1855 am ersten Tag שבועות in Putzig (Westpr.) geboren als Sohn des Beamten Adolf Rosenthal, der ein תלמיד חכם war. Er bekleidete zuerst das Rabbineramt in Köthen (Anhalt), dann in Rogasen (Posen), später in Preusisch-Stargard. 1907 kam er nach Berlin, berufen als Rabbiner an die Gemeinde אהל יצחק, später an die jüdische Gemeinde zum Akademischen Religionslehrer bestellt; er lehrte Talmud an der „Hochschule". Er veröffentlichte Schriften über Mischna und Tosefta, die kleinen Propheten, über Hamurabi und griff seinerzeit in den von Prof. Delitsch heraufbeschworenen Bibel-Babel-Streit ein. Er veröffentlichte eine Schrift „Schiller nnd die Bibel". In weiteren Kreisen bekannt ist sein Werk „Jesus und die Rabbinen". Gestorben im 74. Lebensjahre am 13. Elul 5688. — Einer der gelehrtesten Redner in den Vereinen für jüdische Geschichte und Literatur. die er zum grossen Teil mit gründen half. Er hielt vielseitige populär-wissenschaftliche Vorträgc. Auf philosophischem Gebiet schrieb er unter anderm „Monistische Philosophie". Auf journalistischem Gebiet ist er als Herausgeber des „Jüdischen Literaturblatts" hervorgetreten. — Er war ein sehr begabter Dichter auf profanem und heiligem Gebiet.*

---

* Für die Mitteilung der biographischen Daten sage ich meinem gesch. Kollegen Herrn Dr Arthur Rosenthal. einem Sohn des Verewigten, herzlichen Dank.

Nachruf auf Rabb. Dr. L. A. Rosenthal זצ״ל

gehalten in der Synagoge אהל יצחק

von **Rabb. J. Nobel,** Berlin

אמר רב לשמואל בר שילת אחים לי בהספדאי דהתם קאימנא.
(Raw sagte vor seinm Tode zu Schemuel bar Scheleta: Mache mir meinen Nachruf warm, denn ich werde dabei anwesend sein.)

Wir alle fühlen wohl die gewaltige Mahnung dieses Wortes auch als eine innere Verpflichtung für uns, in dieser Stunde des Gedenkens unsere Gefühle warm und innig erglühen zu lassen für den Meister, dessen wir in Ehrfurcht gedenken, denn er ist anwesend. Er ist anwesend seit einem Zeitraum vom 20 Jahren, in denen er unserer Gemeinde das Wort Gottes gekündet hat. אבן מקיר תזעק וגו׳ Der Stein aus der Mauer und der Sparren aus dem Dache sind Zeugen seiner unermüdlichen Aufopferung, seiner heldenhaften Treue, seiner unerschütterlichen Frömmigkeit, mit der er hier seinem Gotte gedient hat und uns zum Segen gereicht hat. — Ja, verehrter Meister, du bist anwesend, denn ein Frommer, der in seinen Kindern und Schülern Thorawissen und Frömmigkeit verbreitet hat, stirbt nicht, sagen unsere Weisen, er lebt in seinen Werken, er lebt in dem verklärten Abbild seiner sittlichen Persönlichkeit fort, er wirkt weiter in den Geschlechtern.

Rabbiner Dr. Rosenthal hat uns das Vorbild eines wahrhaft Frommen vorgelebt.

גדולים צדיקים במיתתם מבחייהם Grösser sind die Frommen in ihrem Tode als in ihrem Leben. Alles Leid, jede Hemmung und jeder kleinliche Erdenrest wird zur Folie, von der sich die Lichtgestalt des Charakters des wahren Lebens und der wahren Persönlichkeit umso klarer abhebt. So sehr wir um den Verlust zu klagen haben, um so mehr haben wir aber auch zu danken, dass die Vorsehung uns mit solchen Führern und Vorbildern in dieser Zeit der Dürre beschenkt hat. Unter der beglückenden Nähe eines solchen Mannes verstehen wir das Thorawort: לא בשמים הוא לאמר מי יעלה לנו השמימה וגו׳ והיכן הוא אמר להם במקום קרוב הוא בפיך ובלבבך לעשתו. Wenn man das Leben, die Führung, die Eigenschaften und die Wirksamkeit unseres teuren Rabbi betrachtet,

dann versteht man den Arsspruch. Die Thorah ist nicht im Himmel, sondern ist dir sehr nahe — in deinem Munde und in deinem Herzen es auszuführen.

Herz und Mund, Gesinnung und Wort und Tat waren im Leben unseres Meisters eins. In ihm lebte die Thora, das tiefe Verständnis für ihre Ueberlieferung und der tiefe Trieb, die Thoralehre auszuführen.

Das ganze Leben des Meisters, nicht bloss seine geniale Forschung war eine einzige zusammenhängende Erläuterung der Thora. Aber unser Meister ragt aus der Reihe der Männer von Thoragelehrsamkeit hervor. Er ist nicht bloss aufnehmend und verarbeitend, sondern bahnbrechend und schöpferisch gewesen. Er hat der Wissenschaft des Talmuds neue Bahnen gewiesen und neue Methoden erschlossen. Sein Name besteht neben anderen grossen Namen in der Wissenschaft um den Talmud, neben Frankl, Brüll, neben Hoffmann und Dünner, die Lebenden י"ן in Ehren. In das auf weitem Gebiet noch unerforschte Gelände oder Gebirge des Talmuds und der Mischna ist er mit der Gabe des Erfinders eingedrungen. Er hat in dieses Urgebirge Stollen und Schächte getrieben; er hat die aus verschiedenen Entwicklungszeiten herrührendeu Formationen und Gesteinsschichten als jüdischer Geologe und Geograph erkannt und mit kongenialem Verständnis die Lehrsätze und Sammlungen der Mischna in ihrer Entwicklung durch die tiefen Schächte der Jahrhunderte bis zu dem Moment begleitet, da sie lebensfrisch als starke Quellen an das Tageslicht hervorbrachen, um unter dem Genius Rabbi Jehnda Hanassi's zum gemeinsamen Ozean des Talmuds geleitet zu werden. Saadia und Scherirah, Maimonides, Simson Sens und andere sind die stolzen Namen, an die er angeknüpft hat. In einem Gebirge sind die Pfade nicht gezirkelt, die Felsen nicht poliert und die Edelsteine nicht geschliffen. Wir haben es mit Urgestein zu tun, dem Wanderer drohen finstere Lawinen von oben und geheimnisvolle Abgründe von unten. Und wenn man in Rabbi Rosenthals Mischnawerken liest, hat man durchaus das Gefühl, einem solchen Pfadfinder in das Urgebirge zu folgen. Gewaltige Felsblöcke, chaotisch zusammengeschweisst, umrahmen nns, doch der Meister liest in ihren Runen und zeigt, welche Felsmassen einheitlich zusammengehören und welche Schichten

Aufbau jüngerer Zeiten sind. Um drei grosse Grundsätze zu nennen: Er zeigt uns, wo die Zusammenhänge der Mischna dem Schritt des Thorawortes folgen, wo sie für das Gedächtnis mnemotechnisch zusammengestellt sind und wo innere Systematik den Griffel geführt hat.

Die Ordnungen der Mischna und viele Partien des Talmuds waren unserm Meister geläufig: omnia mea mecum porto, konnte er sagen, und mit einer Variation eines anderen Meisterwortes: „Die Bahnen von Nehardea und Pumbedita sind mir geläufiger als meine Heimatstrassen".

Die Bewunderung steigt für unseren Meister, wenn wir bedenken, wie viel er sich für seine Meisterschaft selbst erarbeitet hat, wie er in der einen Hand das Schwert für den Kampf des Lebens und in der anderen die Kelle für Jerusalems Mauern, für sein Jerusalem geführt hat. Es war ein innerer Trieb, es war das Geheimnis und die Urkraft der Mischna selbst, die aus ihm sprachen, die organisch mit ihm verwachsen waren. Nichts war an ihm מצות אנשים מלומדה, angelerntes Talent und erarbeitete Schablone, alles lebendiges, organisches Schaffen, alles Dienst im Heiligtum. In grosszügigem Masstab hat er sich das das geistige Rüstzeug für seine Lebensaufgabe verschafft, die Kenntnis der klassischen Sprachen angeeignet. Pindar und Homer, Horaz und Catull sind ihm nicht fremd gewesen. Und wenn der klassische Typus der jüdischen Gelehrten das Wort befolgt פת במלח תאכל, so ist auch das der gewollte und ungewollte Imperativ seines Lebens gewesen.

תניא אמר רשב״ל נאמר ברית במלח ונאמר ברית ביסורין (ברכות ה׳). Beim Strafkapitel der Leiden wie beim Opfer wird der Bundesgedanke betont. Wie das Salz Zeugnis der Bundestreue Gottes ist, so auch das Leid. Salz würzt die Speise, Leid würzt das Leben mit der Tragik, die den Wert dest Helden durch Läuterung erhöht. Dieser grosse Forscher hat kämpfen müssen, erst spät im Leben haben ihm namhafte Forschungsstätten und die grosszügig ausgebaute Schulverwaltung der Gemeinde die nötige Sicherheit der Lebenshaltung gewährt. Von einem schwererem Kampf, dem Kampf des Gelehrten gegen den עם הארץ, des berufenen Führers gegen den Unberufenen, möchte ich schweigen. Denn die soziale und moralische Hebung des Rabbinerstandes ist ihm noch als Abendrot aufgegangen.

Es entspricht so ausserordentlich dem Charakter des jüdischen Weisen, die Lehren und Früchte seiner Forschung mit treuer Gärtnerhand zu verpflanzen, dass wir mit Gewissheit diesen Charakterzug in unserem Meister vermuten würden, wenn er nicht uns stolze Gewissheit wäre. Es ist uns aus dem Munde eines bedeutenden Kollegen, treuer Schüler und Schülerinnen bestätigt worden. Ich darf es mit tiefer Dankbarkeit für unsere 12. Religionsschule wiederholen, zu deren Zierde und Ruhm er gereicht hat. Und ich will diese Eigenschaft des jüdischen Gelehrten aus halachischen Lehrgut herleiten und verankern. Es heisst in der Schrift: ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם — ולא בתוכו Die Kinder Israel sollen mir ein Heiligtum machen, auf dass ich in ihrer Mitte wohne. Nicht im Heiligtum ist der Hauptsitz der göttlichen Majestät, sondern im Herzen der Frommen und Gelehrten. Sie verlebendigen die Gotteslehre, sie sorgen dafür, dass die Buchstaben der Gottestafeln פורחות באויר als lebendige Ideen und Geisteskräfte die Atmosphäre unseres Daseins erfüllen, sie überbrücken die Kluft zwischen Vergangenheit und Zukunft. Das Werk der Jugenderziehung war ihm nicht bloss Pflicht, sondern es war ihm innigstes Lebensbedürfnis. Es war die Stelle, wo seine tiefe Forscherseele sich dem tätigen Leben verband, wo seine Energie sich fortdauernd verjüngte und mit dem Leben versöhnte.

כחצים ביד גבור כן בני הנעורים Wie Pfeile in der Hand des Helden sind die Söhne der Jugend. Heil dem Manne, der seinen Köcher mit ihnen füllt. Nur ein Schwert, nur eine Lanze kann der Mann tragen, der Pfeile aber viele. והעמידו תלמידים הרבה Darum sind Pfeile das treffendste Bild für die unzähligen Schüler die der Meister ausbildet und denen er Standkraft und Widerstandkraft verleiht. Wir sind keine Propheten, aber noch immer Söhne von Propheten. Mit uns allen hat Gott den Bund am Sinai geschlossen. את אשר ישנו פה ואת אשר איננו פה עומד היום. Und Männer wie Rabbi Rosenthal sind es, die uns das grandiose Wort des Israelberufes deutlich machen, את ה׳ האמרת היום dass der Mensch die Gottheit zwingen kann zu sagen, sie solle unser Gott sein, und solche Menschheit, solches Judentum vor Gott die Gnade findet, dass er uns anruft als sein עם סגולה. Mit diesem Gedanken an das Göttliche in deinem Leben wollen wir von dir scheiden, um uns dadurch stets aufs neue mit dir zu verbinden. א״ס

Die religiöse Rede und der Prediger

von Rabbiner Dr. **M. Salomonski.**

Zwei Erscheinungen begleiten jetzt die jüdische Predigt, welche zunächst sehr befremdend anmuten und deshalb eine Darlegung unumgänglich machen. Noch nie ist ziffernmässig so häufig bei den gottesdienstlichen Veranstaltungen gesprochen worden wie in unseren Tagen, und noch nie ist die Einwirkung auf die Gemüter so gering gewesen wie in der Gegenwart.

Bei der Schnellgeistigkeit im Argumentieren sind nach dieser Fragestellung natürlich so viele Teilantworten unterwegs, dass sie am besten vorweg genommen werden. Es wird gesagt, dass die Predigt bedeutungslos bleibt, weil sie zur ständigen Regel geworden ist und weil wir schon religiöse Schattierungen innerhalb des Judentums haben, die Gottesdienst und Predigt parallel setzen. Dass nach der Ueberlieferung überall ein דבר תורה angebracht ist, folglich bei jeder öff ntlichen Andacht prinzipiell erlaubt ist, braucht hier nicht bewiesen zu werden. Die Annahme, dass die Häufigkeit Wert und Ansehen des religiösen Vortrages mindert, ist zudem nur bedingt richtig. Man kann im Gegenteil behaupten, und die Prediger sollten es beweisen, dass die Predigt, ohne ihren Grundsätzen untreu zu werden, ein unübertreffliches Mittel zur Belebung jüdischer Andacht, jüdischer Gesinnung und jüdischen Lebens darstellt.

Nun zum zweiten Einwand, der aber nicht so sehr aus dem Munde der Fachgenossen stammt wie aus der Schar der Hörenden, — wir sagen absichtlich — des Publikums, des עולם: „Wenn nur die Predigt danach wäre, wenn nur die Prediger auf die Bedürfnisse der Menschen und des Alltags eingehen wollten, wenn sie modern sprächen und verständlich, wenn sie nicht immer mit Tora und Talmud kämen, wenn weniger von Gott und mehr von der Welt geredet würde, wenn sie sich dem Denken der Gemeinde anpassten!" Hier haben wir schon die ganze Zone und Skala der Gefahren, Versuchungen und Wünsche.

Natürlich wird noch viel mehr kritisiert: Da wird der Kunst-

redner gefordert und der Aesthet auf der Kanzel; viele wollen überhaupt nur hören und nichts begreifen. Es kommt zu peinlichen Verwechslungen der Szene, sodass man schon eher glaubt, im Theater oder in der Versammlung zu sein. Die Predigt ist eine vor ihrem Beginn schon mit der Uhr begleitete Handlung; ein Teil gesellt sich zu ihr ohne jene Willigkeit, die den Kontakt erst anbahnt, vielmehr in voller Opposition. Fassen wir alles bisher Gesagte zusammen, dann ergibt sich, dass die Leiden und Nöte der Predigt daher rühren, weil sie nicht mehr als religiöse Rede gewertet wird. Von der Aufgabe, sie zu diesem Hochstand hinaufzuführen, soll hier gesprochen werden.

Natürlich ist der Prediger kein Prophet, denn soweit wir wissen, lebt jetzt kein Mensch, der seinen Impuls persönlich von Gott empfängt. Es gibt aber eine Möglichkeit, diese Mangelhaftigkeit unseres seelischen Konstituiertseins zu verbessern und das ist das Suchen in der Schrift. Wer einsieht, dass die gesamte Tora, einschliesslich der Fixierung der mündlichen Lehre, ein unerschöpfliches lebendiges Gut darstellt, wer darüber nachdenkt und sich liebevoll hineinversenkt, der gewinnt die Anregung, die Wahrheiten auszudeuten und zu suchen, was in jedem Wort und seinem Bruchteil verborgen liegt; in dem erwacht der unbezähmbare Wunsch, die daraus gewonnenen und entsponnenen neuen Gedanken zu verkünden. Es darf nicht in der Methode der Tüftelei geschehen, es darf andererseits nichts erniedrigt und vulgär dargestellt sein, denn im letzteren Falle verliert der Prediger bestimmt das religiöse Durchblutetsein, die innere Ueberzeugung, dass er kraft Auftrages spricht. An diesem „sub specie" ist alles gelegen!

Begibt sich der Prediger dieses Rechtes und dieser Pflicht, dann scheidet er aus dem Kreise der Berufenen, mag ihm auch noch so brausender Beifall zuteil werden. Mit dem Beifall auf der Kanzel ist es überhaupt eine üble Sache. Nichts verlockt und verflacht so sehr wie das Einverstandensein der andern. Eine Predigt soll überhaupt nicht für gut und schön befunden werden; viel eher ist sie eine Gewissensrüttelung. Sie muss wahr sein: im Thema, in der Deutung, in dem, was sie gibt und was sie verschweigt. Die Anbiederung, die Anlockung, das Umbuhlen

der Gunst, die Schmeichelei, die niederträchtige Phrase, der Gemeinplatz, die Spekulation auf die Tränendrüsen, das Poltern und Schimpfen, die Diskreditierung von Anschauungen, Gruppen und Parteien, die Polemik, — das alles hat wenig Raum und Recht und dürfte ausnahmsweise bei sehr motiviertem Anlass mit einem Satz hineinbezogen werden.

Empfohlen sei die Keuschheit der Rede, nicht die Sucht nach Wirkungen, die absolute Klarheit, die Schlichtheit der Sprache und die Natürlichkeit. Der religiöse Redner ist kein Schauspieler, und ein einziges rollendes r kann feinempfindende Nerven so stören, dass sie dauernd auf eine bestimmte Produktion verzichten. Es ist auch garnicht mehr Sitte, mit aufdringlicher Bewegung die Luft zu zerschlagen. Es ist kein angenehmes Bild, einen Menschen vor sich zu sehen, der mit diesen Effekten eine Steigerung nötig hat. Der Prediger muss die Ruhe bewahren, dann wird er sie auch für seine Darbietung finden. Der Prediger muss die Verantwortung fühlen, die er als Sendbote des sonst brachliegenden Gotteswortes übernimmt, und er muss die Verantwortung, die אימה vor der Gemeinde fühlen und überzeugt sein: Es sind viel mehr verständige Menschen, die auf mein Wort achten, als im ersten Augenblick ersichtlich ist.

Die Hauptsache bleibt, dass eine vom religiösen Thema, von der Schrift losgelöste Rede keine Predigt ist. Der Redner muss selbst da, wo es ihm Zwang oder Schwierigkeit bereitet, bei der Schrift bleiben. Er muss sich mühen und plagen, bis er den Anschluss, die visionelle Beziehung zum eigenen Gedanken gefunden hat. Er soll darin so weit gehen, dass er der traditionellen Bevorzugung des Wochen- und Prophetenabschnittes den unbedingten Vorzug gibt, er soll das selbst beim Casus, der Gelelegenheitsrede immer wieder versuchen. Diese Züchtigkeit befreit ihn von der Versuchung zur Demagogie; er wird befriedigt, wenn auch nicht von sich überzeugt, die Kanzel verlassen und er wird nicht das erbärmliche Gefühl der Selbstverachtung kennen lernen, das uns alle schon einmal gestreift hat, wenn wir diesen Prinzipien untreu wurden.

Geladen und beladen, von dem in Kraft umgesetzten göttlichen Funken durchglüht und beschwert von der Grösse seiner

Aufgabe stelle er sich vor die Gemeinde. Wir brauchen nicht, bildlich geredet, den Lautsprecher auf der Kanzel und nicht die Kanone, wir brauchen Menschen, die lehren und erbauen, die ergreifen und verwandeln, die dazu erziehen, über das Wort Gottes nachzudenken und die Lehre selbst zur Hand zu nehmen. Fort mit der Attraktion und mit der Sensation!; nur Wahrheit und Schlichtheit, Sehnsucht nach der Heiligkeit haben ihren Platz auf der Kanzel.

Die Beziehungen des Judentums zu Proselyten und Proselytentum

von Lektor **S. Bialoblocki**, Gießen.

Die Bezeichnung Proselyt ist in der Septuaginta eine Uebersetzung des biblischen „Ger“. Jedoch ist der Ger im Pentateuch kein Proselyt, sondern jeder, der sich in einem fremden Lande niederlässt. Der Ger ist auch nicht mit dem Fremden zu verwechseln, der hauptsächlich zu Handelszwecken ins Land kommt. Der Letzte unterliegt überhanpt nicht den Gesetzen des Landes. Ihm gegenüber besteht nur die Pflicht der Gastfreundschaft, das Recht des Landes ist für ihn nicht massgebend. Anders der Ger. Will er auch nicht für immer im Lande bleiben, ja mitunter sucht er nur Zuflucht vor den Unruhen in seinem Lande, um, sobald als die Gefahr vorüber ist, zurückzukehren, so ist er doch an das Land gebunden und untersteht deswegen den Gesetzen des Landes mit allen sich ergebenden Rechten und Pflichten. Aber nicht nur die Zivilgesetze des Landes sind für ihn bindend, sondern auch die Religionsgesetze בין אדם למקום, denn wer Schutz und Unterkunft in einem Lande sucht, hat dem Gotte des Landes zu dienen. Einen eindeutigen Beweis dafür, dass der Ger zur Beschneidung verpflichtet war, haben wir nicht. Wir wissen nur, dass die Nichtbeschneidung ihn vom Essen des קרבן פסח ausschloss, ebenso wie jeder nichtbeschnittene Jude davon ausgeschlossen war. Jedoch geht aus dem Bericht über „Sch'chem“ hervor, dass die Beschnittenen

sich weigerten, in Gemeinschaft mit Unbeschnittenen zu leben. Man gewährte dem Ger auch Erleichterungen; so durfte er נבילה essen, da der Grund der Speiseverbote in der besonderen Heiligkeit Israels besteht. Es ist weitverbreitete Ansicht, dass der Ger unter dem Schutze einer Familie oder einer Person stand, wie es die Araber und die Römer übten, doch bieten sich für diese Ansicht keine Anhaltspunkte in der Bibel. Der Ger konnte jeden privaten Schutz entbehren, da er unter dem Schutze der Gesetze stand, die ihm mit aller Strenge genügenden Schutz gewährten. An die den Bürgern obliegenden Pflichten den Gerim gegenüber braucht kaum erinnert zu werden. Wie Geiger bereits bemerkt hat, war die Unterstützung eines Ger nach der Septuaginta und Vulgata eine derartige Selbstverständlichkeit, dass die Tora, wenn sie einem Israeliten anbefiehlt, dem anderen Israeliten beizustehen, hinzufügt: „Wie einem Ger und einem Toschaw“ (Lev. 25, 35).

Eine ganz andere Stellung nimmt der Toschaw ein. Er ist ein Fremder, der sich bei einem anderen dauernd niederlässt und — obwohl er nicht ganz Sklave wird — immerhin in sklavenmässiger Abhängigkeit von seinem Herrn steht. Man pflegte ihn auch als: „Toschaw des so und so“ also nach dem Namen seines Herrn zu bezeichnen, wofür die Worte „Toschaw-Kohen“ als Beispiel dienen können. Aber obwohl er einen bestimmten Herrn hatte, bestand für die Gesamtheit die Pflicht ihn zu unterstützen. Der Ger blieb ein Fremder, der nicht als Teil des jüdischen Volkes angesehen wurde.

Einen völlig neuen Typus von Ger finden wir bei Ezechiel. Es sind Fremde, die im Judentum aufgehen, es handelt sich nicht um territoriale, sondern nationale Gerim, die sich dem Volke im Exil angeschlossen haben. Ihnen verspricht der Prophet bei der Rückkehr des Volkes in das heilige Land und bei der Neuaufteilung des Bodens einen Erbteil im Lande; ähnlich Jesajas 14.

Der wirklich religiös Neubekehrte, der Proselyt im wahren Sinne des Wortes, findet sich bei Jesajas Kap. 56: Diese stellt Jesajas in jeder Beziehung den Israeliten von Geburt gleich. Proselyten in diesem Sinne bezeichnet die Halacha als „Ger Zedek“ oder einfach „Ger“.

Die Halacha kennt zwei Arten von Proselyten. Den voll-

kommenen Proselyten „Ger Zedek“, und den unvollkommenen, den „Ger Toschaw“ oder in der Bezeichnung mancher mittelalterlichen Kommentatoren „Ger Schaar“, dem Bibelvers: והגר אשר בשעריך entsprechend. Es sei nebenbei darauf aufmerksam gemacht, dass entgegen der Behauptung von Schürer und Bertholet, die Bezeichnung „Ger Schaar“ komme nur bei Bachja in „Kad ha-Kemach“ vor, diese Bezeichnung tatsächlich älteren Ursprungs ist. Wir finden diesen Ausdruck schon bei Ibn Esra zu Exodus 21,28, doch scheint er den Forschern entgangen zu sein, weil der betreffende Vers nicht von den den Fragen des „Ger“ handelt. Ueber das Wesen des „Ger Toschaw“ besteht in der Berajta Meinungsverschiedenheit.

Ab. Sara 64b heisst es: „Wer ist ein Ger Toschaw? Derjenige, der in Anwesenheit von drei „Chawerim“ sich verpflichtet hat, den Götzendienst abzulegen — dies ist die Meinung von R. Mëir. Die Weisen aber sagen: derjenige, der sich zu den sieben Geboten bekennt, zu denen sich auch die Noachiden verpflichtet haben. Andere wiederum sagen: Diese werden nicht Ger Toschaw genannt. Wer aber wird „Ger Toschaw“ genannt? Das ist ein Ger, der נבילות isst: wohl hat er sich zur Erfüllung aller Thora-Gebote verpflichtet, jedoch mit Ausnahme des Nevela-Verbotes.“

R. Mëir stellt also ganz leichte Ansprüche an den Ger. Es genügt nach seiner Ansicht, wenn er den Götzendienst aufgibt. Auch die Chachomim beschränken sich in ihren Forderungen auf die Erfüllung derjenigen Gebote, zu denen nach talmudischer Auffassung alle Völker verpflichtet sind, nämlich der sieben Gebote der Noachiden. Am weitesten geht die Ansicht der „Acherim“ indem sie vom „Ger Toschaw“ die Verpflichtung zur Erfüllung aller Tora-Gebote, nur das Nevela-Verbot ausgenommen, verlangen. R. Mëir und die „Chachomim“ betrachten also den „Ger Toschaw“ als Fremden, zu dessen Lebensunterhaltung und Unterstützung die Juden verpflichtet sind, sobald er die Gebote die ihm obliegen erfüllt. Anders die Acherim. Nach ihrer Auffassung ist der Ger Toschaw ein Jude. Zwar fehlt ihm die Heiligkeit eines Juden, aber er ist den jüdischen Gesetzen unterworfen. Die Halacha bestimmte den „Ger Toschaw“ als einen Fremden, der sich zur Erfüllung der sieben Gebote der Noachiden verpflichtet hat. Diese Bestimmung der Halacha beeinflusste auch die Regelung

anderer Gesetze über die Rechtslage des „Ger Toschaw". Im Ssifri ist die Bestimmung enthalten, dass der „Ger Toschaw" weder an der Grenze noch in einer Stadt wohnen darf, sondern nur am Stadttor; ebenso darf er nicht in Jerusalem wohnen. Welches sind wohl die Gründe für diese Beschränkung? Im Traktate „Gerim" heisst es:

„Man siedelt elnen Ger Toschaw nicht an an einer Grenze und auf einem schlechten Platz, sondern an einem guten Orte in der Mitte Palästinas, an einem Orte, wo sein Handwerk Absatz findet."

Aus dieser Stelle könnte hervorgehen, dass das Verbot, ihn an der Grenze anzusiedeln, zu seinem Gunsten aufgestellt wurde, ähnlich wie das Verbot, seinen Aufenthaltsort an einem schlechten Platz zu bestimmen. Es bleibt jedoch unverständlich, warum er nicht in der Stadt, sondern nur ausserhalb am Tore wohnen darf. Die Bibelstelle הגר אשר בשעריך findet ihre Erklärung am einfachsten darin, dass im Altertum jede Stadt als Privatbesitz unter die einzelnen Privatpersonen aufgeteilt war, so dass ein Zugezogener keinen Ort innerhalb der Stadtfläche finden konnte und sich deswegen nur am Stadttore, wo der Boden nicht Privatbesitz sondern Areal der Gemeinschaft war, auf dem auch die sozialen Institutionen, wie der Gerichtshof zu tagen pflegen, ansiedeln Die Bibelstelle gibt mithin tatsächliche Verhältnisse wieder, nicht aber spricht sie einen Rechtssatz aus, der den Gerim das Wohnen innerhalb einer Stadt verbietet. Ebenso ist es unverständlich, warum er in Jerusalem nicht einmal am Stadttore wohnen darf, denn nur so ist die ausdrückliche Erwähnung Jerusalems in Ssifri zu verstchen und auszulegen.

Nach der Ansicht des Raaw'd (איסורי ביאה 14) beruht das zuletztgenannte Verbot auf der besonderen Heiligkeit der jüdischen Städte. Ebenso beruht nach Maimonides das Verbot für Jerusalem auf der besonderen Heiligkeit der Stadt. Jedoch will es mir scheinen, dass diese Bestimmungen einen anderen Grund hatten. Es sind ursprünglich politische Massnahmen, die im Laufe der Zeit eine halachische Prägung erhalten haben. Da der Ger Toschaw kein Jude ist, hängt er auch nicht mit seinem Herzen am jüdischen Volke und ist also unzuverlässig, jedenfalls kann man ihm in Kriegszeiten nicht vertrauen. Bei der Häufigkeit der

Kriege in der damaligen Zeit sollte er nicht innerhalb der Stadt wohnen, damit er nicht in die Stadtgeheimnisse eingeweiht werde. In Jerusalem aber nicht einmal am Stadttore, damit er nichts von den Beratungen der Stadtversammlung höre und es den Feinden verrate. Aus demselben Grunde ist sein Aufenthalt an der Grenze unerwünscht, denn er hätte da die Gelegenheit, in dauernder Verbindung mit den Feinden zu stehen. Dieses Motiv führt R. Schimon ben Elieser ausdrücklich beim Sklaven eines Juden an. So heisst es Jebamoth 48 b:

„R. Schimon ben Eliosor sagt: Will sich der Sklave eines Juden nicht beschneiden lassen, wodurch er beweist, dass er den Juden nicht gut gesinnt ist, darf man ihn nicht in einer nahe an der Grenze liegenden Stadt wohnen lassen, denn er könnte etwas hören und es an einen Freund, einen Fremden weitergeben."

Befürchtete derselbe eine Spionagetätigkeit der Sklaven, trotzdem sie in der Gewalt ihres Herrn waren, dann gaben ihm die freien Fremden noch mehr Anlass dazu, so dass er den uns in Arachin 29a wiedergegebenen Ausspruch tat: „Die Zulassung eines „Ger Toschaw" in die Gemeinschaft geschieht nur zu einer Zeit, zu der man das Jobeljahr einhält." D. h. zu einer Zeit, in der das gesamte Judentum im heiligen Lande ansässig und vor den Feinden sicher ist. Allerdings versuchen die späteren Amoräer diese Regel auf dem Wege einer גזירה שוה abzuleiten. Dass aber nicht die גזירה שוה für diese Regel massgebend war, ist schon daraus zu ersehen, dass der Raaw'd einen wirtschaftlichen Grund für sie sucht. Er findet ihn in der Erwägung, dass die Juden verpflichtet waren, dem „Ger Toschaw" seinen Lebensunterhalt zu gewähren, eine Verpflichtung, der sie als die Institution des Jobeljahres und also auch des Schmitajahres bestand, ohne besondere Schwierigkeiten nachkommen konnten; sobald aber das Jobeljahr und mithin auch die Schmita ausser Uebung kam, musste der Ger Toschaw der Allgemeinheit zur Last fallen. Es ist schwer anzunehmen, dass dies der wirklich ausschlaggebende Grund war. War doch die Schmita letzten Endes nur einmal in sieben Jahren. Maimonides nahm den Ausspruch des R. Schimon ben Elieser als Gesetz an, wohl deshalb, weil er keine ausdrückliche Gegenansicht im Talmud gefunden hat.

Ob es auch tatsächlich so war, erscheint mir zweifelhaft.

Wie oben ausgeführt, bedurfte man zur Aufnahme eines „Ger Toschaw“ dreier „Chawerim“. Bekanntlich entstand die Institution des „Chawer“ zur Zeit der Schamaïten und Hilleliten und gelangte in der Epoche von Uscha zu ihrer vollen Entwicklung. Wie ist es nun möglich, dass R Meir, der selbst der Uschaperiode angehört, die Aufnahme eines „Ger Toschaw“, die nur zur Zeit der Innehaltung des Jobeljahres stattfand d. h. zur Zeit des ersten Tempels, von dem Mitwirken dreier Chawerim — eine eben erst entstandene Institution — abhängig macht? Es erhellt daraus, dass nach ihrer Ansicht die Aufnahme eines „Ger Toschaw“ auch zu ihrer Zeit statthaft war. Für diese Auffassung bietet sich auch ein historischer Anhaltspunkt. Josephus berichtet in vita 23,31 über zwei trachanitische Fürsten, die Zuflucht bei den Juden suchten, und dass die Juden sie zur Beschneidung zwingen wollten. Zeitweilig gelang es Josephus, die Juden zu überreden und sie zu überzeugen, dass man in Glaubensfragen keinen Zwang anwenden darf. Schliesslich aber siegten diejenigen, die mit aller Entschiedenheit ihre Beschneidung forderten und die Fürsten, die sich ihr nicht unterziehen wollten, waren gezwungen die Flucht zu ergreifen. Es waren nach Josephus zwei Motive, die diese Stellungnahme der Juden veranlassten. Die Fürsten kamen zu den Juden ihres eigenen Vorteils willen, nämlich um sich ihren Verfolgern zu entziehen. Sie mussten also die jüdischen Gesetze annehmen. Aber noch ein wichtigerer Grund war dabei massgebend und eigenartigerweise lässt Bertholet, der in seinem Buche „Die Stellung der Israeliten zu den Fremden“ S. 316f. den Bericht erwähnt, diesen entscheidenden Punkt unberücksichtigt. Wohl deshalb, weil er geeignet wäre, seiner Konstruktion Abbruch zu tun. Als zweites Motiv führt nämlich Josephus an, die Juden hätten den Verdacht gehegt, die Fremdlinge seien römische Spione, die die Juden vergiften wollten und so wollte man ihnen erst dann Glauben schenken, wenn sie durch Bereitwilligkeit zu ihrer Beschneidung die Ehrlichkeit ihrer Absichten bewiesen hätten.

Aus diesem Bericht lässt sich vielleicht der Beweis führen, dass man zu dieser Zeit den „Ger Toschaw“ entsprechend der Ansicht der „Acherim“ behandelte, wonach sie mit Ausnahme des Newela-Verbotes allen Gesetzen der Tora unterliegen, also auch dem Gebote der Beschneidung. Hätten sie sich mithin der

Beschneidung unterzogen und sich zur Erfüllung der Gebote des „Ger Toschaw“ verpflichtet, so wären die Juden gesetzlich gebunden, ihnen in ihrer Mitte Zuflucht zu gewähren, gemäss dem Bibelsatz: „Einem Sklaven, der sich zu dir von seinem Herrn geflüchtet hat, sollst du seinem Herrn nicht ausliefern“ (Deut. 23,16), der nach dem Ssifri z. St. vom „Ger Toschaw“ handelt. Auch hätten sie dadurch den gegen sie gehegten Verdacht, wenn auch nicht ganz beseitigt, so doch zumindest geschwächt. Andererseits hätte der Verdacht allein nicht ausgereicht, um die Juden zu einem gesetzwidrigen Verhalten zu veranlassen.

Interessant ist, dass obwohl die Halacha nach der Ansicht der „Chachomim“ festgesetzt wurde, wonach also der „Ger Toschaw“ ein Fremder, der sich zur Erfüllung der sieben Gebote verpflichtet hat, ist, R. Jochanan die Auffassung vertritt, dass „ein „Ger Toschaw“, der sich im Laufe von zwölf Monaten nicht beschneiden lässt als ein Ketzer unter den Völkern anzusehen ist“ (Ab. Sara 65a); nach der Lesart des Maimonides „als einer von den Völkern“ d. h. als גוי anzusehen ist. Zwar schränkt es der Talmud auf den Fall ein, dass der „Ger Toschaw“ sich zur Beschneidung verpflichtet hat, aber trotzdem bleibt es doch schwierig, dass er durch die Selbstverpflichtung zur Beschneidung, der er nicht nachkommt, seine Rechtsstellung als „Ger Toschaw“ einbüsst. Ist er doch sonst dazu nicht verpflichtet, denn für den Noachiden besteht doch keine Verpflichtung Jude zu werden. Ausserdem scheint die Einschränkung im Talmud erst später erfolgt zu sein, während die Ansicht des R. Jochanan aus seinen Worten eindeutig klar hervorgeht.

Meines Erachtens findet sich die Ansicht des R. Jochanan auch im palästinensischen Talmud, nur dass sie dort im Namen des R. Chanino wiedergegeben wird. So heisst es in Jeruschalmi Jebamot 8:

> „Zwölf Monate müht man sich mit einem „Ger Toschaw“ ab; tritt er zurück, ist gut, sonst ist er in jeder Beziehung wie ein גוי zu behandeln.“

Man hat sich also zwölf Monate lang zu bemühen und ihn zu beeinflussen, dass er sich der Beschneidung unterzieht. Verstreicht die Zeit erfolglos, büsst er seine Rechtsstellung als „Ger Toschaw“ ein, ebenso wenn ein Jude einen Sklaven kauft, der nicht aus-

drücklich vereinbart, sich der Beschneidung nicht unterziehen zu wollen. Auch in diesem Falle muss man es mit ihm zwölf Monate versuchen; lässt er sich nach Ablauf dieser Zeit nicht beschneiden, so hat der Jude ihn wieder an einen Nichtjuden zu verkaufen. Es ist möglich, dass nach dieser Auffassung der „Ger Toschaw" ein Uebergang vom Fremden zum wahren Proselyten war. Man wollte den Fremden allmählich an das jüdische Gesetz gewöhnen. Man versuchte, ihn zunächst zur Einhaltung der noachidischen Gesesze, die als für jedermann verpflichtend galten, zu erziehen und erst nachdem er sich an Juden gewöhnt, ihre Sitten und Bräuche gelernt hatte, versuchte man es mit den anderen Gesetzen. Selbstverständlich gilt die Beschneidung als ein Hauptgebot im Judentum: nur durch die Beschneidung ist der Mensch geeignet, die Heiligkeit Israels zu empfangen, Und deswegen verliert er nach Ablauf von zwölf Monaten seine Rechtsstellung als „Ger Toschaw", wenn er sich inzwischen nicht beschneiden lässt, da diese Rechtsstellung nur ein Uebergangsstadium vom Fremden zum wahren Proselyten bildet.

Das allmähliche Gewöhnen an die Gesetze ist eine Erscheinung, die uns auch im Verhältnis der Juden untereinander begegnet:

> Wollte ein Am-ha-Arez Chawer werden, so nahm man ihn auf und indem man ihn zuerst zur Innehaltung geringerer Gebote anhielt, gewöhnte man ihn langsam auch an die Gebote strenger Natur.
>
> (Bechorot 30b, ebenso Jeruschalmi Demaj 2.)

Einen Anhaltspunkt für diese Ansicht bietet auch die Auffassung des R. Meïr, wonach die Verpflichtung, den Götzendienst nicht zu üben, ausreichend ist, um „Ger Toschaw" zu werden. Die Tatsache, dass R. Meïr nicht die Erfüllung aller sieben Gebote, zu der sie, wie aus Sanhedrin 57b hervorgeht, auch nach ihm verpflichtet sind, verlangt, ist erstaunlich Es bleibt auch schwierig, warum R. Meïr das Mitwirken von „Chawerim" fordert, denn die Hinzuziehung solcher Richter ist nach Jebamoth 47b nicht einmal bei der Aufnahme eines endgültigen Proselyten erforderlich, und nur bei der Aufnahme als Chawer ist das Mitwirken von Chawerim geboten. Vielleicht ging wirklich die Auffassung des R. Meïr dahin, dass die Rechtsstellung des „Ger Toschaw" eine

provisorische sei, die zum Uebertritt zum Judentum führt. Deswegen soll man ihn zuerst vom Götzendienst abbringen und schrittweise zur Erfüllung der leichteren, dann der strengeren Gesetze anhalten. Da er aber vollständiger Jude werden soll, will man ihn schon bei der Aufnahme als „Ger Toschaw“ unter dem Einfluss der Chawerim stellen, um ihn von vornherein dem Einflusse der „Ame-ha-Arez“ zu entziehen.

Wie es in Palästina um den „Ger Toschaw“ tatsächlich bestellt war, ist aus der Halacha schwer zu entscheiden. Die Halacha enthält überwiegend theoretische Erörterungen und wenig Fälle aus der Praxis des Alltags. Theoretisch beschränkte man die Anforderungen und damit auch die Rechte. Dagegen wissen wir, dass ausserhalb Palästinas das Judentum nur stufenweise unter den Proselyten Wurzel fasste; ja wie aus den Satyren des Juvenal zu ersehen ist, erfüllte die erste Generation nur einzelne Gesetze, während die zweite vollkommen zum Judentum übertrat. „Der Vater hält den Sabbath und isst kein Schweinefleisch, der Sohn lässt sich auch beschneiden.“ Aehnlich schreibt Josephus: „Es gibt keine Stadt weder bei Hellenen noch bei Barbaren noch sonst irgendwo und kein Volk, wohin nicht die Feier des Sabbaths, wie wir sie haben, gedrungen wäre und das Fasten und das Anzünden der Lichter und viele unserer Speise-Verbote beobachtet würden“ (Contra Apionem II, 39).

(Fortsetzung folgt.)

בית דפוס עברי

Druck: S. u. M. Brecher, Berlin N 54, Gips-Str. 9